

Раздел III

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ТЕКСТ И ХРИСТИАНСКИЙ ТИП ДУХОВНОСТИ В ЛИТЕРАТУРЕ РУССКОГО РЕАЛИЗМА

А. А. Алексеев

ИСТОКИ ДУХОВНОГО РЕАЛИЗМА В РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В исследованиях православных отечественных литературоведов 1990–2000-х гг. все чаще употребляется термин «духовный реализм» как указание на особый характер реализма некоторых писателей (Шмелева, Достоевского и др.), тяготеющих к православию. Однако теоретически этот термин до сих пор не прояснен и явно требует более тщательного рассмотрения с позиции тех литературных явлений и традиций, которые он представляет.

А. М. Любомудров отмечает, что этот термин появился в науке в связи с творчеством И. С. Шмелева: «А. П. Черников и М. М. Дунаев, говоря о совершенно особом качестве шмелевского реализма (в котором, по словам автора, «православная церковность и православная духовность пронизывают <...> книги на всех уровнях». – А. А.), предлагают назвать этот метод “духовным реализмом”, и это название представляется удачным: [этот] метод воспроизводит не только социально-психологическую, эмоционально-душевную сферу, но именно духовную жизнь личности. Этот реализм отражает реальность присутствия Бога в мире» [Любомудров, 2001, 123–124]. Любомудров дополняет список духовных реалистов XX в.: кроме И. С. Шмелева, это еще Б. К. Зайцев эмигрантского периода, В. А. Никифоров-Волгин и А. К. Герцык периода последних стихотворений. В качестве

обязательной составляющей «духовного реализма» называется воцерковленность авторов. У перечисленных писателей действительно есть типологическое родство по указанным признакам. Но в таком случае логичнее назвать этот тип реализма не духовным, а православным реализмом. Духовность может быть не только православной, и свидетельств этому сегодня очень много (хотя бы «Роза мира» Даниила Андреева). Если же попытаться понять истоки православного реализма XX в., то мы вынуждены будем остановиться перед Н. В. Гоголем, Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым, Н. С. Лесковым, заложившими основы духовно-христианского реализма в нашей литературе, так как у них с церковностью дело обстоит далеко не благополучно, а у поздних Л. Толстого и Лескова – и с православностью неважно (вплоть до открытой борьбы с Церковью у Толстого). Тем не менее без первых не было бы и последних. Думается, что термин «духовный реализм» (а лучше – духовно-христианский реализм) должен относиться ко всему данному направлению русской литературы XIX и XX вв., а «православный реализм» – к уже упомянутым писателям XX столетия. А. М. Любомудров рассматривает духовный реализм как уже сложившийся метод. Но, наверное, прежде чем попытаться понять, в чем его характерные особенности, стоит рассмотреть предпосылки и истоки его появления и историю становления и развития духовного реализма в русской классической литературе XIX–XX вв.

Что же подготовило появление духовного реализма, какие традиции легли в его основу?

Как известно, письменность была дана Древней Руси православием, и с тех пор долгие века русские письменные культура и литература были неотделимы от православия в его восточном, византийском варианте. Только государственное крушение Восточной Римской империи (Византии) вынудило русских всерьез учитывать опыт католичества и культур католических, а затем и протестантских народов. В основе нашей письменной литературы лежит кирилло-мефодиевская традиция, и потому русских классиков естественно, хотя порой и бессознательно, тянет к христианству и – дальше – к православию. Русская классическая литература XIX в. просто не могла полностью порвать с семью веками древнерусской традиции, даже если и пыталась это сделать

(в лице крайних западников). Она – порой бессознательно – продолжала линию древней русской литературы, основанной на православной системе духовно-нравственных ценностей, хотя могла иногда вносить в произведения словесности иные, заимствованные ценности. В этом смысле интересен пример романа И. А. Гончарова «Обломов». Образ Обломова, открыто восходящий к древней православной традиции, к русской патриархальности, подвергается в романе авторской критике. На первый план как наиболее необходимый на тот момент тип исторического героя выдвигается образ Андрея Штольца – с его протестантской этикой и системой ценностей. Но подспудно нас, читателей, да и самого автора влечет именно к Обломову с его «золотым сердцем» и к Обломовке – царству любви, беспорочности, где отсутствуют какие-либо формы зла, кроме скуки от сытости, и нет происшествий и несчастий (страдания от отсутствия стрессов), а вовсе не к Штольцу – «трудоголику», с его рассудочностью и в поте лица нажитым богатством. Штолец – холодный и сухой, хотя и правильный и «глубоко прогрессивный». Обломов – теплый, живой, добрый; его любишь, его жалко до слез, и он тебе дороже сотен штольцев.

Говоря о древнерусской литературе, следует помнить, что в ней было как бы два «этажа»: духовная, т. е. церковная, литература и мирская, светская. В мирской литературе мы нередко сталкиваемся с проявлением «двоеверия» – наличием в мировоззрении древних православных русичей элементов дохристианского язычества или осколков религиозной практики соседних народов (например, мусульманской – у Афанасия Никитина в его «Хождении за три моря»: лишившись православного церковного календаря, он начинает поститься с мусульманами, знает и употребляет некоторые мусульманские молитвы, не противоречащие православным догматам веры). Эти осколки иных религиозных верований подчинены догматам и ценностным ориентирам христианства, они занимают не центр, а периферию духовно-жизненных взглядов и практики русичей, но в то же время составляют национальную специфику русского православия.

В духовном реализме, который нередко сталкивает между собой в конфликте героев с разными системами ценностей, а автор ищет истину, это качество мирской древнерусской литературы

получило дальнейшее развитие. В главном авторы стоят на стороне православия или Христа, в частности могут вносить нехристианские элементы. С другой стороны, древнерусская литература открыто провозглашала православие мировоззренческой основой своих произведений, их стержнем. Духовный реализм, о котором мы будем говорить, тем и отличается от других направлений в классическом русском реализме XIX в., что он открыто провозгласил себя христианским искусством и видел цель творчества в благовествовании христианской системы ценностей и христианского идеала жизни.

Впрочем, как правило, сами представители духовного реализма древнерусскую литературу знали неглубоко (им был лучше известен ее первоисточник – духовная литература православия), но сам дух древнерусской книжности еще не ушел из русской словесности XIX в., в чем велика заслуга А. С. Пушкина, связавшего древнюю традицию с литературой золотого века [Непомнящий, 1996; 2001, 99–104]. Кроме того, следует учесть идею М. М. Бахтина о существовании «памяти жанра», заключающуюся в том, что русская проза XIX в., внешне, казалось бы, заимствующая жанровые формы европейского романа (*novel*), в то же время явственно тяготеет к развитию жанровых особенностей древнерусской повести, что, между прочим, неоднократно отмечалось отечественными литературоведами.

Другая, более близкая к XIX в. литературная традиция русской словесности – это традиция той части литературы XVII–XVIII столетий, которая опиралась на христианскую систему ценностей.

Отметим прежде всего процветавшую в XVIII в. традицию переложения псалмов. Протестантские по духу реформы Петра I открыли путь лично-субъективному восприятию Библии, когда в событиях и переживаниях, запечатленных в псалмах, писатель мог видеть аллюзию своим собственным душевным и житейским переживаниям. Такие переложения есть практически у всех крупных поэтов XVIII в. В 1810–1820-х гг. эта традиция благодаря творчеству Ф. Н. Глинки вошла в золотой век русской литературы. Как указывает современный исследователь, «творчество Глинки – переходный этап от восторженно-ригорической и назидательной духовно-религиозной поэзии XVIII века

к лично-сти ориентированной поэзии религиозных переживаний, характерной для философского романтизма XIX века» [Козлов, 2006, 7]. А поэзия и проза не отделены друг от друга непроходимой пропастью, они взаимодействуют.

Еще важнее для нас державинская традиция, носившая открыто религиозный, христианский характер. При этом христианство в ней постоянно взаимодействовало с заимствованными с Запада и Востока формами поэтической выразительности, в том числе и с античной поэтической традицией, языческой по происхождению. Через Ф. И. Тютчева, которому в немалой степени обязан Достоевский-романист (коллизия «любви-ненависти», тип раздвоенного героя и др.), державинская традиция утвердилась в русской литературе XIX в. Предпосылкой появления духовного реализма было и христианское по духу басенное наследие И. А. Крылова. Некоторые православно-патриотические идеи, позднее близкие Н. В. Гоголю и Ф. М. Достоевскому, высказывал в своей публицистике адмирал А. С. Шишков – глава общества «Беседа любителей русского слова». Если останавливаться на противоборстве «Беседы» и «Арзамаса», то нельзя не заметить, что «беседовцы» отстаивали официальные православные ценности, христианские идеалы и традиции (немало их идей перейдет в славянофильство и почвенничество), тогда как «арзамасцы» явно тяготели к европеизированному вольнодумию и, как следствие, к оппозиции православию. «Беседовцы» прокладывали путь будущему славянофильству, ставшему идейной закваской, на которой «поднялся» духовный реализм. Борьба членов общества «Беседа любителей русского слова» не пропала впустую. Интересно, что уже в зрелом возрасте два самых значительных «арзамасца» – В. А. Жуковский и А. С. Пушкин – переходят на христианские позиции, тяготеющие к православию.

У Пушкина это изменение ранее всего отразилось в трагедии «Борис Годунов», где движущей пружиной сценического действия становится смертный грех детоубийцы Бориса и все кончается катастрофой именно из-за нераскаянности венценосного преступника перед Богом. Это чисто православное понимание истории. Все прочие поражения Бориса – лишь материальные последствия его греха и упорства в нем [см.: Дунаев, 1996, 241–242, 246–251].

В истории золотого века русской литературы фигура Пушкина вообще имеет особое значение. Он зачинатель и – одновременно – первый представитель золотого века. Им были намечены все основные линии его развития и многое задано наперед – так, как задана Петром I линия государственного развития России последних трех веков. В литературном творчестве Пушкина 1830-х гг. происходит постоянное нарастание христианской составляющей, пока наконец в «Капитанской дочке» она не достигает той степени, которая позволила В. Н. Катарасову наглядно показать, что это произведение основано на христианской (а значит, для России – на православной) системе ценностных ориентиров [Катарасов, 1998; 1999, 7–10]. Аналогично завершается борьба христианского с нехристианским и в личной судьбе поэта. Как свидетельствуют воспоминания современников, Пушкин умер как истинный христианин.

Все названные прежде традиции и тенденции русской литературы, начиная с древних времен, готовили возможность появления духовного реализма. Однако мировоззренческие основы его во многом были заложены русским славянофильством. Славянофилы выдвинули ряд идей и концепций, характеризующих специфику русской национальной жизни и русской культуры. Важнейшими идеями, обусловившими появление духовного реализма, оказались следующие:

1. Идея православной основы всей русской жизни и культуры, согласно которой все, что губительно для православия, губительно и для России [см.: Киреевский, 2002, 116–117]. Формируя свою концепцию русского искусства, славянофилы настаивали на его обязательной православности, а значит, и воцерковленности художника. Современный исследователь литературы так раскрывает логику подобной точки зрения: «Православие есть жизнь Церкви и жизнь в Церкви. Православный человек есть член Церкви. Представляется совершенно естественным называть православными те явления культуры, где так или иначе присутствует Церковь. Для живущего в церкви естественны и необходимы: молитва как Богообщение, участие в таинствах, через которые подается благодать, и, что немаловажно, сознательное исповедание Символа (православной) веры. Всякое существенно иное умозрение о Боге и мире, отличное от православного в догматах,

отделяет человека от Церкви, ставит в разряд еретиков и, как учат св. отцы, обрекает на вечную гибель при отсутствии покаяния в ереси» [Любомудров, 2001, 116].

По-своему откликаясь на заявленную идею, Н. В. Гоголь (в «Выбранных местах из переписки с друзьями») и Ф. М. Достоевский (особенно – в «Дневнике писателя» и «Братьях Карамазовых») указывали на Русскую православную церковь как на ориентир и опору для христианина в полном опасностей и соблазнов море современности. Оба они постепенно воцерковлялись (особенно последовательно это сделал Гоголь). Духовный реализм в их лице провозглашал свою открыто религиозную, христианскую ориентацию, его задачей становилось воспроизведение, осмысление и оценка жизни с точки зрения христианских ценностей и более того – попытка ее преобразования через открытое апостольское воздействие на сознание читателя, через благовествование христианства. При этом если позиция Гоголя по данному вопросу фактически совпадала с позицией славянофилов, то Достоевский не выдвигал идеи церковности, видимо, считая, что его современники и так крещены в церкви и бывают в ней и им просто надо изменить свое внутреннее отношение к церкви и религии с формально-равнодушного на искренне-сердечное.

Л. Н. Толстой и Н. С. Лесков, стоящие в 1870-х гг. примерно на той же позиции, что и Достоевский, с конца семидесятых совсем уходят от признания необходимости церковности, а вскоре – и от православия, создавая каждый свое, еретическое христианство (кстати, между ними много общего). И наконец, спустя примерно два десятилетия после пресечения духовного реализма XIX в. писатели-эмигранты (Шмелев, Зайцев и Никифоров-Волгин) снова поднимают знамя духовно-христианского реализма. Но теперь это уже чисто православный реализм. Эмигранты, как и некогда русские славянофилы, – это воцерковленные люди, причем как в жизни, так и в творчестве. Идеал православного искусства, сформулированный А. М. Любомудровым, приложим к ним в полной мере.

2. Духовному реализму оказалась близка критика буржуазной евро-американской цивилизации с точки зрения русской православной системы жизненных ориентиров, данной славя-

нофилами. Не случайно в драме Л. Толстого «Власть тьмы» «тьма» – это то, что несет с собой современная буржуазная жизнь, омещанивающая идеалы, низводящая их до чисто материальных; «свет» – это патриархальные православные принципы жизни. Показательно, что самая красноречивая и бойкая, т. е. самая культурная из всех персонажей, Матрена – это самый страшный, лицемерный и жестокий человек в пьесе, «дьявол в женском облике», а самый косноязычный, бедный и внешне убогий персонаж – это праведник Аким, воплощенный идеал русской православной патриархальности, торжествующей в финале над мраком буржуазности. А сколько сарказма по поводу американского образа жизни, поведения и мысли выражено в воспоминаниях Ивана Шатова из романа Достоевского «Бесы»! Еще выразительнее изображение буржуазной Европы в книге путевых очерков Достоевского «Зимние заметки о летних впечатлениях». Много горького сказано о европейцах и в заключительном очерке из книги Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями». Примеры можно умножать. Однако ограничимся приведенными.

3. Идея самобытности русского пути развития. Достоевский, развивая некоторые идеи В. Г. Белинского досоциалистического периода, отстаивал позицию, согласно которой мировое значение может приобрести только та литература, которая самобытна, открыто национальна, а все общечеловеческое существует в жизни и в культуре только в национальной форме и выйти к нему можно, лишь постигнув свою национальную природу, в том числе и через литературу. Литература духовного реализма (Гоголь как ее предтеча и зачинатель, Достоевский, Толстой, Лесков) глубоко национальна. Космополитизм для нее не характерен – это ярко выраженная национальная словесность, не пытающаяся подделаться под европейскую ни в сфере содержания, ни в сфере формы. Даже Толстой, во взглядах которого было немало космополитического, в литературе выступает как глубоко национальный, чисто русский писатель. Все русские духовные реалисты XIX в. – «самобытники».

4. Идея мирового и мессианского значения русской православной цивилизации, заключающаяся в том, что русские вернут в Европу истинное христианское миропонимание и помогут ей

в преодолении апостасии (отступничества от христианства в самых глубинных основах жизни), приводящей к революциям и грозящей полным разрушением западной цивилизации. Наиболее ярко и однозначно эта идея воплотилась в художественном и публицистическом творчестве Достоевского 1866–1881 гг. Но она, без сомнения, легко обнаруживается и в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголя и в его «Мертвых душах» (хотя и не в столь категоричной форме). У духовных реалистов 1880–1890-х гг. (Толстой, Лесков) эта идея ослабевает: их больше волнует вопрос о том, как остановить религиозно-нравственное разложение самой России. Кроме того, они усомнились в основах православия и начали проповедовать свое толкование христианства. А вот творчество русских эмигрантов данного направления, особенно И. С. Шмелева, – это уже прямо осуществленная идея внесения русского православия в западную культуру, хотя и не в форме прямого учительства, как это виделось славянофилам (крушение российской государственности сделало такую форму общения с европейцами невозможной), а в форме осмысления уроков русской катастрофы и «русской Голгофы» и поиска жизнеспособных национальных ценностей и традиций, опираясь на которые, можно было бы воскресить православную Русь.

5. С предыдущими идеями была тесно связана излюбленная Достоевским идея «всеотзывчивости» русского человека, способности сравнительно легко преодолевать свой национальный эгоизм и национальную ограниченность и понимать другие народы. Она воспринималась как органическая способность русского человека к служению ближнему, в данном случае – к общению всех тех народов, с которыми он сталкивался, к неискаженной Христовой вере и основанной на ней системе нравственных ценностей. В некотором смысле это оборотная сторона предыдущей идеи. Как уже отмечалось, в понимании и пропаганде ее наиболее близок к славянофилам Достоевский, но эта идея характерна для духовного реализма в целом. Достаточно вспомнить «Войну и мир» Толстого, где русские люди проявляют свою всеотзывчивость при столкновении с иными народами (в частности, с пленными французами в 1812 г.). В то же время с 1880-х гг. эта идея в духовном реализме имеет некий ограни-

читель: писатели не хотят «растворять» русского человека в чужеродной ему иноконфессиональной и инокультурной среде, поэтому русские люди Лескова умеют противостоять культурному и религиозному давлению иноземцев, сохраняя свою национальную самобытность, – имеют собственную «хитринку», тайно (а то и явно) сохраняя память, что они все-таки русские. Для писателей-эмигрантов проблема сохранения национальной идентичности в чужеродной религиозной и культурной среде вообще вышла на первый план. Лучшие произведения Шмелева показывают сцены из чисто русской жизни, а вовсе не эмигрантский быт с его неминуемым смешением, эклектикой и «вавилон» (вспомним, что слово «вавилон» переводится на русский язык как «смещение, смесь»). Шмелевские картины дореволюционной России при особом способе типизации, примененном автором, когда акцент делается на положительном, сохраняющем навсегда значимость духовно-нравственного образца, учат и русских, и европейцев тем принципам, которые сделали Древнюю Русь великой, служили ее фундаментом и отступление от которых привело, по мысли автора, к крушению России. Картины эти поучительны для всех: и для своих, и для чужих. Духовный реализм в эмигрантской литературе переакцентировал идею религиозного служения ближнему со всеотзывчивости на святорусскость (как традицию русского православия) и снял прямолинейную установку на религиозно-культурное «миссионерство». В отличие от Достоевского, никто из писателей-эмигрантов Европу не учит, и кажется, что им даже до нее нет дела: они заняты своей болью, своей проблемой. Черты перехода от одной позиции к другой (на самом деле эти позиции вовсе не отрицают друг друга, не являются непримиримыми противоположностями) наблюдаются как раз в творчестве Толстого и Лескова, о чем упоминалось выше.

6. Следующая идея – идея обязательной национальной самокритичности русского человека как формы покаяния и очищения для дальнейшего служения. Герои писателей XIX в. высказывают много горьких истин о русском национальном характере, о том, как он проявляется в разных сферах: религиозной, нравственной, бытовой, государственной, в межнациональных и межрелигиозных отношениях. Много неутешительных наблюдений

над русским человеком и в публицистике духовных реалистов. Критики русского человека там столько, что нередко открытых противников христианства, нападавших на духовный реализм, обманывала и частично примиряла с ним именно эта национальная самокритика. Опираясь на нее, противники духовного реализма пытались перетолковать шедевры русских писателей на свой лад, «вопреки» самим авторам (так, в советской школе «Преступление и наказание» Достоевского преподавалось по Писареву, у которого Раскольников всего лишь несчастная жертва среды и жестоких обстоятельств, их раб и невольник).

В эмигрантской литературе самокритика сохранилась, но стала занимать меньше места: в новых условиях важно было в первую очередь дать яркий запоминающийся идеал, образец поведения в жизни. Национальные недостатки и так бросались в глаза и не требовали укрупнения ради разоблачения. За пределами художественной литературы в XX в. национальная самокритика (как истинно русское качество) сильнее всего сказалась в сборнике «Вехи». В нем русская религиозная философия проявила себя достойной наследницей идейных поисков Гоголя, Достоевского, Л. Толстого.

Стоит также отметить, что когда-то Оптиная пустынь в лице преподобного Макария Оптинского благословила на творческую деятельность И. В. Киреевского, одного из основателей славянофильства. Она же потом благословила на духовный подвиг Гоголя и Достоевского. Несколько раз посещал ее Л. Толстой, ища ответа на свои вопросы, но при этом стремясь общаться с преподобными старцами «на равных», как учитель некоего «истинного христианства», или даже сверху вниз. Потому он и не получал благословения, более того, даже и не просил его, а лишь требовал признания своего еретического учения за истину [см. подробнее: Котельников, 2002, 261–292, 321–332].

Русские писатели-эмигранты XX в. оказываются тоже связаны с православием: смертельно больной Шмелев получил исцеление благодаря молитве к преп. Серафиму Саровскому, а в юности был благословлен на свою деятельность преп. Варнавой Гефсиманским (старцем-монахом из скита Троице-Сергиевой лавры), сегодня прославленным в соборе Радонежских святых. Б. К. Зайцев неоднократно посещал православные монастыри.

Им написаны книги «Валаам» и «Афон». Позднее в небольшой повести «Река времен» (1964) он скажет: «Хаосу, крови и безобразию противостоит гармония и свет Евангелия, Церкви» (отметим, что Слово Божие и Церковь, т. е. Бог и Церковь, для него неразделимы). Принцип слитности с Православием, неотделимости от него и церковности как основы целостности и глубины жизни личности и народа, вызревший в русском славянофильстве, стал в XX в. фундаментом духовного реализма.

В противоположность секуляризированной литературе духовный реализм шел к воцерковлению, т. е. не просто к философскому принятию православия в качестве идейного фундамента, а к признанию православной литургии и ее вершины – причащения Плоти и Крови Христовых – за критерий жизни и истины. Именно отсюда проистекают соборность и пасхальность святой русской литературы.

Дунаев М. М. Православие и русская литература: В 6 ч. М., 1996. Ч. 1.

Катасонов В. Н. Хождение по водам (религиозно-нравственный смысл «Капитанской дочки» А. С. Пушкина). Пермь, 1998.

Катасонов В. Н. Благоразумный разбойник и бунтовщик Пугачев: Опыт религиозного прочтения «Капитанской дочки» А. С. Пушкина // Воскресная школа: Прилож. к газ. «Первое сентября» (М.). 1999. № 14.

Киреевский И. В. Письмо к А. И. Кошелеву, октябрь–ноябрь 1853 г. // Киреевский И. В. Разум на пути к Истине. М., 2002.

Козлов И. В. Книга стихов Ф. Н. Глинки «Опыты священной поэзии»: проблемы архитектоники и жанрового контекста: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2006.

Котельников В. Православные подвижники и русская литература: На пути к Оптиной. М., 2002.

Любомудров А. М. О православии и церковности в художественной литературе // Рус. лит. 2001. № 1.

Непомнящий В. С. О Пушкине и его художественном мире // Лит. в школе. 1996. № 3.

Непомнящий В. С. «Да ведают потомки православных...»: Пушкин. Россия. Мы. М., 2001.